



Revista de Estudios Europeos
Nº 73, enero-junio, 2019, 129-147
ISSN: 2530-9854. <http://www.ree-uva.es/>



ORALIDAD CONTEMPORÁNEA Y PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: CÓMO REGISTRAR, CATALOGAR Y ESTUDIAR LAS EXPRESIONES POPULARES DE LOS JÓVENES EUROPEOS DE AHORA

CONTEMPORARY ORALITY AND INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. HOW TO REGISTER, TO CATALOGUE AND STUDY THE POPULAR EXPRESSIONS OF YOUNG EUROPEANS AT PRESENT

Luisa ABAD GONZÁLEZ
Universidad de Castilla La Mancha

Resumen: En este artículo hacemos una necesaria revisión acerca del valor intrínseco del patrimonio inmaterial generado por los jóvenes en Europa, a través de géneros como la leyenda urbana, los juegos o el graffiti. Se trata de desentrañar los elementos que componen las representaciones de lo cotidiano cargadas de significantes, plasmadas a través de la oralidad y la escritura y generadas en una multiplicidad de escenarios. Las dinámicas de esta oralidad nos llevarán, entre otras cosas a la comprensión de los mecanismos de la construcción social del miedo como mecanismo para ejercer el poder sobre los otros.

Palabras clave: Juventud, oralidad y escritura, folklore contemporáneo, miedo.

Abstract: In this article we make a necessary revision about the intrinsic value of intangible heritage generated by young people in Europe, through genres such as urban legend, games or graffiti. We try to unravel the elements that make up the representations of the everyday charged with signifiers, expressed through orality and writing and generated in a multiplicity of scenarios. The dynamics of this orality will lead us, among other things, to the understanding of the mechanisms of the social construction of fear as a mechanism to exercise power over others.

Key Words: Youth, orality and writing, contemporary folklore, fear.

Sumario: 1. Introducción. 2. Del folklore juvenil. 3. Entrando en materia: acerca de la carne de perro, las mutilaciones físicas y la ingesta de fluidos corporales. 4. Resignificando relatos: una interpretación diferente de la leyenda de “El loco y el perro”. 5. Prácticas corporales del exceso: acerca de los juegos de fumar y los juegos de beber. 6. La oralidad escrita en las tapias: el *graffiti* juvenil. 7. Conclusiones. 8. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Probablemente, al asociar los conceptos de Patrimonio inmaterial y oralidad nos vengan a la cabeza cuentos, romances, leyendas, trovas u otro tipo de manifestaciones culturales transmitidas de generación en generación que, bien suelen ir acompañadas de música, danza o, bien ir asociadas a rituales de ciclo de vida o de ciclo festivo. En cualquier caso, el Patrimonio Cultural Inmaterial hace referencia a todo un corpus cultural que debemos entender como un sistema vivo lleno de significaciones compartidas (Gutiérrez Estévez, 2016) que merecen toda nuestra atención.

Pero la oralidad a la que en este texto vengo a referirme, es una oralidad efímera, de recorrido incierto y cambiante, que no duda en adaptarse a las nuevas circunstancias históricas y sociales. Una oralidad *discurrida*, si se me permite emplear el término que, en su día, aplicó el antropólogo norteamericano William Christian (1998), cuya diversidad y características, ponen de manifiesto una conciencia colectiva que es expresada a través de las memorias, actos e inquietudes de los jóvenes¹. Una juventud, que, independientemente de su origen o género, se enfrenta a profundos conflictos existenciales, a miedos locales y globalizados, a una violencia simbólica implacable (Bourdieu, 1995; 2000), a dimensiones personales desconocidas y que, por medio de la transmisión oral de este folklore contemporáneo, consiguen expresar y canalizar -no sólo sus ansiedades, sus miedos y sus diversas fantasías, sino su visión actual del mundo y del entorno que les rodea, que está duramente atravesado por problemáticas de índole social de las que los jóvenes no tienen siempre la clave para su comprensión y que les producen un desasosiego contra el que se rebelan de muy variadas formas.

Por otra parte, no es menos cierto que resulta una evidencia el hecho de que en este folklore permanece inalterable en los jóvenes, a lo largo del tiempo, – por la propia condición humana- el sentido del humor, lo jocoso, lo lúdico y el gusto por el exceso. Unos y otros aspectos, serán los que procuraremos desentrañar a lo largo de las siguientes páginas.

Hemos pretendido en este artículo ir más allá de un mero ejercicio recopilatorio al uso, sino que aspiramos facilitar la comprensión sobre el significado social de la pequeña muestra del corpus que presentamos, que se compone mayoritariamente de leyendas urbanas, relatos cortos, juegos y algunos ejemplos de lírica juvenil². Hemos de iniciar este recorrido haciendo, necesariamente, una especial mención. Si hay alguien en España que haya investigado ampliamente el universo de la oralidad adolescente y juvenil en el ámbito hispano y ha mostrado una especial empatía para la comprensión de estas expresiones del pluralismo de lo social, ha sido el antropólogo Luis Díaz G. Viana (2003, 2004, 2008a, 2008b, 2008c, 2016 y 2017) principalmente, así como también podemos mencionar a José Manuel Pedrosa (2004) y, de modo muy modesto e influenciada por los estudios anteriores, puedo señalar mi propia experiencia al incursionar en este campo hace algunos años bajo la petición de mi colega Gerardo Fernández Juárez, cuando me pidió que participase en el libro *Antropologías del Miedo*, donde tuve la posibilidad de analizar tres leyendas urbanas que proliferaban en esos días por la ciudad de Cuenca y de las que les desentrañaré algunos de sus aspectos más significativos en epígrafes siguientes³.

Para contextualizar de qué tipo de estudios estamos hablando, hemos de decir, que en Europa, fueron Peter e Iona Opie (2001) los que cambiaron la manera de recopilar y registrar el llamado folklore infantil (con niños de 6 a 14 años), haciendo trabajo de campo en zonas de Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda, cuya novedad metodológica radicaba en el hecho de obtener el material

¹ Para profundizar sobre el concepto oralidad véase Albert Lord (1960); Ruth Finnegan (1977, 2014); Paul Zumthor (1991); Walter Ong (2006); Luis Díaz G. Viana (2007, 2009), José Manuel Pedrosa (2002) y José Manuel de Prada Samper (2010).

² La muestra del corpus aquí presentado procede de trabajos de campo llevados a cabo por la autora en la provincia de Cuenca entre los años 2007 y 2017.

³ Véase Abad González y García Saiz (2008).

folklórico directamente de los niños y no a través de la memoria de los adultos. Con ellos, fue la primera vez que la voz de los niños era escuchada y sistematizada sin ninguna precondition adultocéntrica (Warner, 2001: vii). En este sentido, Mc Dowell (1983: 315) nos señala que había dos opciones metodológicas habituales para recopilar este folklore. Una primera, observando y recopilando directamente del canal niño-niño; una segunda, sin embargo, planteaba recoger la información del canal niño-adulto, lo que restringía y limitaba la espontaneidad de los niños o jóvenes al no estar interaccionando junto con su grupo de pares y sentirse cohibidos y conminados a reproducir solamente algunas rutinas pero no a ejecutarlas con naturalidad.

Por su parte Gary Alan Fine (1999: 122-124) nos menciona cuatro métodos para la recogida de este folklore. En primer lugar, a través de las reminiscencias, es decir, qué es lo que recuerdan los adultos de ese folklore de cuando eran más pequeños. En segundo lugar, a través de entrevistas y diarios, creando un contexto natural inducido en el que los propios actores sociales –los jóvenes– sean los propios recopiladores. Una tercera vía, sería el uso de entrevistas y cuestionarios y, por último, las metodologías observacionales (en distintos escenarios) que requieren de antemano, la confianza y aprobación de los observados.

En Estados Unidos también era manifiesto el interés por los estudios folklóricos y, en particular por la tradición oral. Así Ruth Finnegan (1977) empleará el concepto de “artes verbales” para enfatizar la importancia estética de formas orales como el cuento, la leyenda, el proverbio, etc. Empleará el método comparativo para estudiar las conexiones entre distintos tipos de poesía de tradición oral y sus tipos de sociedades. Por su parte, Brian Sutton-Smith, que se dedicó a la comprensión y búsqueda de significados del juego en las sociedades, tanto en grupos adultos como en jóvenes, empleó también la técnica del trabajo de campo directo en Nueva Zelanda y su enfoque estuvo muy influenciado por las tendencias en antropología cultural de la época (Grider, 1999: 14).

Hay un capítulo interesante en el estudio de la historia de los estudios de folklore que debe ser mencionado. Cabe señalar aquí la existencia de tensiones y sinergias entre los dos campos profesionales: literatura y antropología. Rosemary Lévy Zumwalt (1988) relata con mucha claridad una etapa crucial en la historia del folklore norteamericano, en la que, por un lado se hallarían los folkloristas literarios y, por otra, los folkloristas antropológicos. El matiz es clave para entender cómo no parecía oportuno seguir investigando el folklore de una manera descontextualizada, frente a la visión antropológica que planteaba el contexto y la reflexividad como premisas absolutamente necesarias para su abordaje. La lucha por la hegemonía entre unos y otros fue notoria, sin embargo, los límites de la disciplina fueron marcados, en esos años, por Franz Boas, a partir de su llegada a la *American Folklore Society* en 1888 y, tras ello, fueron revisándose y reorganizándose hasta su muerte en 1940. Hoy siguen su camino complementario y entre ambas disciplinas existen sinergias. Como muy acertadamente afirma Díaz Viana: “Folklore y literatura tienen que ver con la capacidad de contar y contarse” (2016: 29).

Metodológicamente, en España, en lo que va del siglo XXI, las recopilaciones de folklore adolescente y de jóvenes han sido llevadas a cabo mayoritariamente en el ámbito académico-escolar, ya fuera en Institutos de

Educación Secundaria o bien en Universidades⁴. José Manuel Pedrosa, en *La ciudad oral* (2002), relata brevemente cómo se han recopilando los diversos materiales —“etnotextos”— que componen el corpus de estudio, de la mano de los propios alumnos implicados, tras haberles impartido un seminario de varias sesiones sobre la tradición oral urbana.

En 2013, la tesis doctoral de Ángel Jesús Gonzalo Tobajas recogía, a modo de antología, todo un corpus de etnotextos y de otras fuentes intertextualizadas que transitan de lo escrito a lo oral y de lo oral a lo cibernético. Gonzalo Tobajas recopila todo el folklore adolescente procedente de cuadernos estudiantiles, carpetas, agendas escolares, cartas y hojas sueltas, con especial énfasis en las dedicatorias y en cancioncillas de lirica popular contemporánea. Se valió para ello de un intenso trabajo de recogida de fuentes escritas así como de la utilización de cuestionarios preestablecidos para intentar esclarecer las vías de transmisión de las mismas. En una línea similar, de “literatura de rescate”, se encuentra el estudio de Garrosa Gude (2006) sobre cuentos y romances de transmisión oral en un Instituto de secundaria de Parla (Madrid).

En nuestro propio caso, durante la investigación que llevamos a cabo entre 2007-2008 recurrimos mayoritariamente a la entrevista semidirigida como método prioritario de recogida de información, mediante una selección de actores sociales de los diferentes institutos de secundaria de la provincia de Cuenca, entre los que había alumnado, profesorado, padres, así como algunos representantes de servicios públicos de la ciudad.

También recurrimos, en una sola oportunidad, a la creación de un *focus group* para estimular un intercambio de ideas y la aparición de nuevas variantes de los relatos⁵. Para la obtención de materiales posteriores hemos recurrido a otras vías propias de la metodología etnográfica, como es el hecho de instar a los estudiantes universitarios a la realización de diarios de campo (de 3 a 5 registros) sobre su vida cotidiana y actividades ocio, en donde ha aparecido múltiple información relevante que, no siempre sale de modo espontáneo bajo la modalidad de la entrevista⁶. Paralelamente a ello, y, gracias a la obtención de la información que se derivaba de los diarios de campo, nos planteamos la observación directa en aquellas zonas de la ciudad que eran habitualmente recorridas u ocupadas por grupos de jóvenes. Aquí, hemos de decir con rotundidad, que no sólo hay un amplio abanico de escenarios que van desde calles, plazas, callejones, descampados, parques, locales, bares, instalaciones deportivas e, incluso, la parte externa del cementerio de la ciudad, sino que podemos encontrar múltiples y variados soportes para la expresión de la palabra, que va a trascender más allá de lo oral para convertirse en palabra escrita, potenciada semánticamente con la presencia de algunos dibujos. Lo oral y lo escrito confluyen en esta libertad de expresión juvenil, demostrando que no tienen por qué ser categorías autónomas

⁴ Siguiendo las mismas premisas que se empleaban para recopilar e investigar el folklore infantil en patios de colegios, parques, calles, plazas, etc. El CEPLI (Centro de Estudios y Promoción de la Lectura y Literatura Infantil de la Universidad de Castilla La Mancha) utiliza cuestionarios tanto para maestros (buscando reminiscencias) como para el alumnado de colegios de educación primaria.

⁵ El grupo focal se llevó a cabo en un aula del Instituto Fernando Zóbel en 2008, siendo moderadores del mismo una docente y el equipo investigador.

⁶ El estudiante del campus universitario brinda un perfil interesante, debido a que se encuentra en un espacio de transición entre la infancia y la adultez, entre la autoridad parental y la social, entre el hogar y la institución; entre el juego y el trabajo; el pasado y el futuro (Bronner, 2012: XIII).

sino íntimamente relacionadas. Así encontraremos papel, tapia, pared, asfalto, bancos, puertas, y el amplio abanico de canales de comunicación que ofrecen las nuevas tecnologías. Todo un universo por explorar siendo el antropólogo uno de los personajes claves para poder buscar, leer e intentar interpretar este discurso de las calles. No podemos pensar en que la oralidad de los jóvenes se queda restringida al espacio escolar o a internet, una gran parte de sus flujos comunicativos –y quizá la más genuina- es expresada a nivel callejero.

2. Del folklore juvenil

Creo imprescindible precisar, que no debemos adentrarnos al patrimonio oral de los jóvenes desde una posición adultocéntrica y, por ende, asimétrica y conservadora (Duarte, 2009), que nos haga estar condicionados por nuestras propias prenociones y modelos de referencia (en tanto que adultos), impidiéndonos ver más allá de ellas, perdiendo así la posibilidad de enriquecer nuestras etnografías y ampliar nuestra recogida de datos de un modo adecuado que se aleje de este sistema de dominio (Duarte, 2015). Del mismo modo, debemos ser conscientes de no introducir ningún comentario de corte adultista –que habitualmente puede ser el etiquetaje- porque, el sólo hecho de hacerlo, nos estará cortando las vías –no sólo para una adecuada comunicación intergeneracional, sino también para un adecuado análisis de la función cultural del fenómeno. Según argumenta el teórico del juego Brian Sutton-Smith (1999:6), exceptuando a los folkloristas, una gran parte de los científicos del desarrollo humano adoptaron primordialmente una visión adultocéntrica que privilegiaba el estudio de las etapas adultas por encima de las etapas infantojuveniles.

En la actualidad, teóricamente, no debería ser difícil definir el folklore juvenil, pues, desde finales del siglo XX se ha llevado a cabo -con franca convicción- la transición entre la antigua práctica de recopilar materiales de culturas “tradicionales” o étnicas que habían sido transmitidos oralmente de generación en generación, es decir, poniendo el foco en la labor dedicada al rescate de “supervivencias” (Sutton-Smith, 1999: 3) para, progresivamente, ir dando paso al reconocimiento, no sólo del carácter vivo y actual de estas expresiones culturales, sino al estudio de los contextos sociales en los que se producen.

Al hablar de folklore juvenil debemos, en primer lugar, ser conscientes de la propia dificultad que encarna el propio término “juventud” desde un punto de vista antropológico (Feixa, 1999; Margulis y Urresti, 2008; Téllez, 2013; Duarte, 2015). En las concepciones cotidianas sobre el mundo de los/as adolescentes aún prima en nuestra sociedad un imaginario biologicista, no sólo basado en el dato etario⁷, que no es determinante, sino en los cambios fisiológicos propios de la etapa púber. Así, no es difícil en nuestro contexto social más cercano escuchar comentarios como “mi hijo es una hormona con patas” o bien “a mi chico ya le ha subido el pavo un montón”, homogeneizando a los jóvenes bajo esta visión universal esencialista. Resultan curiosas las diferencias culturales ante esta etapa

⁷ Según las Naciones Unidas se establecen los siguientes rangos de edad para los jóvenes: a) 10-14 años (pubertad); b) 15-19 años (adolescencia media o tardía); c) 20-24 años (juventud plena) y d) 21-35 años (adulto joven). Fuente: <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/youth/about-youth/> [consultado: 4/02/2019].

de la vida en unos u otros lugares, pues mientras que en España existe una especie de consenso aceptado de que la adolescencia es una etapa complicada en la que los jóvenes supuestamente pierden el control determinados por sus cambios hormonales, por otra parte tenemos que en países como Estados Unidos permiten que los jóvenes conduzcan automóviles desde los dieciséis años y, una vez cumplidos los dieciocho, les “invitan” a independizarse del domicilio familiar.

Como argumentaba anteriormente, esta visión coexiste además, con otra visión más plural e historizada de la juventud, en la que va a tenerse en cuenta a los jóvenes como actores sociales que participan y aportan sustancialmente a la transformación de la sociedad y no así como meros sujetos pasivos (Duarte, 2015). Sea como fuere, desde una aproximación transcultural, puede evidenciarse la multiplicidad y diversidad de la juventud como categoría analítica. Tomando prestadas las palabras de Mario Margulis y Marcelo Urresti: “ser joven es un abanico de modalidades culturales que se despliegan con la interacción de las probabilidades parciales dispuestas por la clase, el género, la edad, la memoria incorporada, las instituciones” (2008: 29).

Para mí, lo que hace verdaderamente interesante el estudio del folklore juvenil es el hecho de que nos permita bucear en una dimensión que está atravesada transversalmente por distintos elementos que interesan a la reflexión antropológica: los procesos de socialización, el racismo, la xenofobia, la perspectiva de género, la violencia simbólica, la vulnerabilidad y el sufrimiento social, la construcción cultural del cuerpo, las relaciones afectivas, y un largo etcétera. En todo caso, lo que me preocuparía en verdad, es en el hecho de caer en una mirada simplista hacia este folklore, tomando las narraciones de la “juventud” como un -no tan nuevo- universo “exótico” al que describir etnográficamente. Me explico. La mayoría de estudiosos que se dedicaron a indagar sobre folklore desde principios del siglo XX, solían organizar sus repertorios, no sólo con arreglo al género en que lo encuadraban -así, podían discriminarse capítulos enteros dedicados a canciones, bromas, chistes, adivinanzas, leyendas, cuentos, etcétera-, sino por el hecho de que buscaban grupos cercanos dominados por la “tradición” sin tener que viajar a países lejanos (Ann Grider, citada en Zumwalt, 1999:28). Como en su día señalaron los Opie – “el niño se ha convertido en el salvaje entre nosotros” (2001:1).

Carles Feixa (1999), en su estudio sobre jóvenes, hace una interesante reflexión sobre los -tan antropológicos términos- “bandas” y “tribus urbanas” o, como él los denomina: “los nuevos salvajes”, haciéndonos ver la heterogeneidad y multiplicidad de las identidades juveniles y señalando que la *juventud* se convierte en actor protagonista de la escena pública en la segunda mitad del siglo XX. Unas tribus urbanas y bandas que se expresan con su propio argot, que inventan ritos y símbolos capaces de dotarles de una identidad social, pero que no representan en absoluto a la totalidad de la gente joven. Por eso la importancia para él de poner el énfasis en la demostrada pluralidad de las culturas juveniles.

En esta línea, cabe comprender que exista una multiplicidad de escenarios donde podemos encontrar estas expresiones juveniles en relación con el uso de la palabra -ya sea narrada o escrita-. Estos escenarios son cada vez más extensos y variados y, la complejidad de este fenómeno cultural permite hacer otro tipo de enfoques -más allá de clasificaciones genéricas- basados en el contexto y en la naturaleza social de los grupos donde se desarrolla. ¿Qué es lo que hay detrás de estas retóricas de jóvenes? ¿Por qué estos repertorios orales entran en periodos de inestabilidad y aparente olvido para volver a reactivarse? ¿Cuál es la finalidad de

su pervivencia y constante transformación? ¿Acaso son los jóvenes los únicos activadores y transmisores de estos relatos? En este sentido, son múltiples los interrogantes que este material y estos grupos nos suscitan y, por lo tanto, se hace necesario dar respuestas tras un arduo ejercicio de reflexividad.

3. Entrando en materia: acerca de la carne de perro, las mutilaciones físicas y la ingesta de fluidos corporales.

Durante los meses de diciembre de 2007 a julio de 2008 tuve oportunidad de investigar acerca de tres rumores que proliferaron en poco tiempo en la ciudad de Cuenca. Hasta donde yo tengo entendido, era la primera vez que se llevaba a cabo un estudio aproximativo al conocimiento del imaginario urbano en esta ciudad. Con una pequeña población⁸, mayoritariamente de funcionarios y estudiantes que nutren un campus universitario y un emergente sector turístico y de servicios, esta ciudad no permaneció indemne al auge de la llamada “burbuja inmobiliaria”, atrayendo como mano de obra en esos años a multitud de inmigrantes procedentes de países como Ucrania, Ecuador, Marruecos, Rumanía y China entre los más numerosos, así como otras nacionalidades en menor cuantía, como pueden ser los búlgaros, bolivianos o centroamericanos. Este hecho es relevante para los casos que nos ocupan.

Los tres rumores mencionados se fueron consolidando al poco tiempo como leyendas urbanas, permaneciendo de modo más perenne en la memoria de los habitantes de esta entrañable ciudad discretamente “provinciana” que lucha lenta y arduamente por quitarse de encima ciertos “sambenitos” como son el aislamiento geográfico –paliado en cierta medida por la llegada del tren de Alta Velocidad–; que se la recuerde continuamente por la película de Pilar Miró sobre *El Crimen de Cuenca*⁹ y, por último, por el hecho de que los forasteros sigan empeñándose en denominar a sus Casas Colgadas como “las Casas colgantes”, como si este territorio fuese una Babilonia castellana.

Los tres rumores o leyendas urbanas que centraron nuestro estudio fueron: *la leyenda del chip de perro en la comida china, la sonrisa del payaso y la “quedada” de nazis en Cuenca*¹⁰. De estas tres, voy a referirme en este texto sólo a las dos primeras.

La leyenda del *chip de perro en la comida china*, tiene que ver con la comida de “los otros”, un tema –como es bien sabido– bastante recurrente en el género legendario contemporáneo. Este rumor llegó a mis oídos a través del relato de un adulto cuyas dos hijas adolescentes se la habían referido y, a medida que llevábamos a cabo la investigación, pudimos comprobar que tenían un amplio calado en este grupo de población¹¹. Estos ingredientes repulsivos que provocan toda clase de recelo y reacciones culturales a los consumidores, están en relación también con otro tipo de rumores alimenticios en los que las agujas, cristales o

⁸ Según datos del I.N.E. para 2016, Cuenca cuenta con 55.102 habitantes.

⁹ Cuyos sucesos tuvieron lugar, no en la ciudad de Cuenca, sino en los municipios conguenses de Tresjuncos y Osa de la Vega.

¹⁰ Véase Abad González y García Sáiz (2008).

¹¹ Para profundizar en el tema, contenidos y variantes de las leyendas urbanas en el contexto español recomendamos consultar los estudios de Jan Harold Brunvand (2001, 2006); Pujol (2002); Pedrosa (2004), Ortí y Sampere (2000, 2006) y Díaz Viana (2003, 2004, 2008a 2008b y 2017).

huesecillos de rata han causado no pocos quebraderos de cabeza a las grandes corporaciones de alimentación internacionales que han querido consolidar sus negocios en España. Resulta interesante en este caso, que se complemente y magnifique la intensidad del relato con las imágenes que, de modo contemporáneo, llegaban a través de *hoaxes*¹² por internet, que mostraban puestos ambulantes en una calle de Pekin donde se vendían pinchos de escorpiones, escarabajos, culebrillas y un largo etcétera de alimentos que un occidental entendiende –desde su universal etnocentrismo– que “no es comida”, así como el horripilante video viral en el que se ve cómo cazan perros callejeros por las calles de China para destinarlos a un final nada transparente.

Una de las variantes de esta leyenda recogidas durante el trabajo de campo, hace alusión al consumo de fluidos corporales, en este caso concreto, de semen, argumentando las informantes, no con poco bochorno, que le había pasado a la amiga de una amiga suya, tras comer en un restaurante chino y sentir un terrible dolor de garganta. Más allá de la “desconfianza étnica” de la que habla Pujol (2002) o del discurso xenófobo apuntado por Díaz Viana (2004:3), no podemos obviar que hay toda una dimensión oculta del discurso adolescente en relación con la proyección social de la sexualidad, que puede intuirse muy bien en relatos de similares características recogidas por Pedrosa (2004) y Ortí y Sampere (2006) sobre la presencia de semen en los váteres de los colegios o en piscinas públicas como causante de los tan preocupantes embarazos no deseados. Desarrollaremos más adelante estos elementos.

La segunda leyenda objeto de nuestro análisis fue la de *la sonrisa del payaso*¹³. Se trata de un relato en la que las víctimas son chicas jóvenes que regresan solas a casa y son agredidas por grupos de “moros”, “marroquíes”, “rumanos” o “sudamericanos” que las sitúan ante un dilema terrible cargado de gran violencia. Aparte de ser perseguidas y/o acosadas, se les plantea que: o las violan, o las desfiguran la cara mediante sendos cortes en las comisuras de los labios, o las destrozan la boca en el bordillo de la acera mediante una patada. Ya argumentamos en su día¹⁴, que este tipo de relato que incluye el componente de la “elección terrible” por el que, des de la solución que des, supuestamente, el resultado es la violencia física y psicológica, ya estaba presente anteriormente en la España de la transición, cuando las ciudades estaban marcadas por el consumo de la heroína y pandillas de “macarras” (varones) se juntaban en los billares del barrio. El dilema fatal en aquella época consistía en elegir entre *pinchazo* o *pellizco*. Esto implicaba que, si no le dabas dinero al yonqui, bien podías ser agredido con la navaja, bien que te machacaban los pezones con unos alicates. Tras revisar varias fuentes, también supimos que se trataba de una leyenda con múltiples localizaciones y diferentes rostros: yonquis, *Latin Kings*, neonazis, moros, rumanos, sudamericanos, etc¹⁵.

Las diferentes variantes que va adquiriendo la leyenda a medida que avanza el trabajo de campo y se recogen los testimonios nos lleva a un camino de descripciones con un contenido cada vez más cruento, donde se filtran innumerables imágenes derivadas del cine y la televisión que ejercen el papel de

¹² Bulos enviados, principalmente, a través del correo electrónico o, ahora, el whatsapp.

¹³ José Manuel Pedrosa recoge una versión de esta leyenda (2004:234).

¹⁴ Abad González y García Saiz (2008:301).

¹⁵ Díaz Viana también señala esta capacidad de relocalización y personificación de las leyendas (2008: 248).

potenciadoras del miedo présago. Porque, hay que tener en cuenta una cuestión nada baladí. En todo momento, no hablamos de amenazas reales, sino de amenazas *percibidas*. Es, precisamente, su difusión a través del relato y sus variantes, como la leyenda y, por tanto, la construcción social del miedo, se va fortaleciendo. El uso de una rica y escogida adjetivación, sus descripciones con detalles escabrosos -haciendo de un peligro lejano y difusamente situado, algo amenazante, análogo y cercano- va a terminar provocando en las mentes locales una muy incómoda incertidumbre sobre dónde, cuándo y a quién le podrá pasar este tipo de suceso terrible. En cualquier caso, la eficaz transmisión de la leyenda debido a sus propiedades pragmáticas, su difusión y perpetuación en el tiempo (aún con sus variantes), juega un papel clave como muro de contención contra las reivindicaciones feministas que luchan a favor de la igualdad de género y contra el dominio patriarcal hegemónico. Y si no, no hay más que ver otro de los bulos más comunes a día de hoy -que no se aleja mucho de la realidad- que es el bulo de “El cristal en el cubata”¹⁶ u otro tipo de sustancias como “la burundanga” cuya finalidad es anular la voluntad de las jóvenes: “*El cristal es como unos polvos que te lo echan en la bebida y que te deja adormecida y pueden hacer lo que quieran contigo*”¹⁷. Este tipo de bulos, muy extendidos entre las jóvenes, sirven de mecanismo de prevención contra las agresiones sexuales, desgraciadamente, cada vez más numerosas (Wilkins y Miller, 2017), y que también tuvieron lugar en el imaginario colectivo en épocas pasadas, pues así se recoge en la famosa Encuesta que llevó a cabo el Ateneo de Madrid en 1901 sobre costumbres relacionadas con el ciclo de vida. Una de las preguntas que se hacían de modo sistemático a todos los pueblos era: “Medios para captarse la voluntad de determinado hombre o mujer, o para desprenderse de ellos (sortilegios)”, y donde podemos encontrar algunas respuestas que tienen que ver con el consumo de ciertas “sustancias” introducidas en las bebidas: “*Para captar la voluntad de una persona, creen que es remedio infalible echar cortaduras de uñas de la persona que quiere captar la voluntad de otra, en el vino que ha de beber esta.*”¹⁸. Uñas, polvos, cristal... todos estos elementos empleados para restringir la libertad de las mujeres y..., de los hombres, asociándolo a multitud de leyendas urbanas que tienen que ver con el mundo de la prostitución o el robo de órganos, pero que no es objeto desarrollar aquí.

4. Resignificando relatos: una interpretación diferente de la leyenda de “El loco y el perro”.

Voy a detenerme, de modo explícito, en una leyenda de la que Pedrosa y Moratalla (2002) recogen cuatro versiones, y que Díaz Viana (2008b) selecciona, a su vez, para ofrecer un particular análisis. Se trata de la leyenda conocida como “el loco y el perro” a la que yo, personalmente, había denominado en mi propia recopilación como “el perro que lame”. Transcribo aquí su contenido tal como le registré el pasado mes de septiembre de 2017¹⁹:

¹⁶ Cuando nos referimos a “cristal”, nos referimos a una metanfetamina que se consume en forma de polvo blanco amargo, que es empleada por los jóvenes y otros adultos como estimulante.

¹⁷ Informante: Alba S. P. Cuenca, 18 años. Septiembre 2017.

¹⁸ Respuesta dada en la Encuesta llevada a cabo en Casas de Ves (Albacete). En el caso de la respuesta del pueblo de Villamalea, se argumenta que “les echan unos polvos en los dulces”.

¹⁹ Informante: Alba S.P., 16 años, Cuenca.

“Había una chica cuyos padres trabajaban todo el día y como no pasaban tiempo con ella deciden comprarle un perro. Ella se encariña del animal y siempre que se siente sola le acaricia o el perro le lame la mano. Un día está sola en casa, es de noche, pone la televisión y dicen en las noticias que un loco del manicomio se había escapado y que tenían que tener precauciones. Ella lo hace, aunque no se preocupa, cierra su casa. Decide irse a dormir porque es tarde y se despierta a las 3 de la madrugada porque oye como goteras y se asusta, baja la mano, el perro se la lame y se tranquiliza, se vuelve a dormir, más tarde vuelve a escuchar el mismo sonido y vuelve a bajar la mano y el perro se la vuelve a lamer para su tranquilidad. Sin embargo decide levantarse a ver qué ocurre y lo primero que hace es ir al baño por si era del grifo y allí está todo normal. Entonces piensa en ir a la cocina y tampoco. Y su última opción era el garaje, abre la puerta y antes de dar la luz huele como a sangre (“un olor de esos”), enciende la luz y se encuentra a su perro degollado con una nota en la que pone “no sólo los perros lamen”.

Díaz Viana (2008b: 253) en su interpretación de esta leyenda apela a una supuesta búsqueda de comprensión o compasión del loco que –aún a pesar de haber cometido supuestamente tal acto horrible- parece buscar ternura o equipararse con la ternura que sí transmite la figura del fiel perro compañero de la niña. Se basa para ello en otros relatos en los que personajes como el loco o las mascotas “engañosas” pasan por simbólicas nutaciones que nos hablan en realidad de los cambios que se suscitan en esta era incierta de la globalización.

Nuestra interpretación de esta leyenda es muy diferente, pues consideramos que el relato está lleno de elementos estructurantes que nos llevan a asociarlo a los clásicos cuentos maravillosos, como puede ser por ejemplo Caperucita Roja, en donde no se nos habla tanto de procesos externos, sino –como refiere Bettelheim (1994) de los procesos internos que tienen que dar lugar en el individuo (en este caso jóvenes pre-adolescentes) para enfrentar conflictos en momentos concretos de la vida. Esta leyenda, al igual que Caperucita, nos pone sobre la mesa el proceso interno por el que las niñas/adolescentes han llegado a la pubertad, no faltando un elemento clave en ello como es el despertar de la sexualidad, representada, en este caso, por la trasposición del perro al loco.

Como en tantos cuentos, las figuras de referencia paternas están difusas, ausentes. Según las versiones de Pedrosa y Moratalla (2002) porque han salido de cena o de viaje; en nuestra versión se dice que son padres “que trabajan todo el día”. La leyenda va dirigida, como en el caso de la de *la sonrisa del payaso*, a un receptor “diana” muy concreto: las mujeres, que ven amenazada su autonomía y libertad por seres inquietantes, ya sean diferentes tipos de “extranjeros” (la alteridad) o “el loco”, sea cual fuere su naturaleza en ambos casos representan al hombre, a una potencial masculinidad amenazante.

La muerte ritual, mediante degollamiento, del fiel perro que inspira a la niña seguridad y tranquilidad (universo infantil), da paso al “olor a sangre” “un olor de esos”²⁰, que sitúa a la niña frente a un nuevo mundo inquietante (universo adolescente): –“no sólo los perros lamen”- y que estaría marcando el tránsito

²⁰ Esta descripción del olor a sangre deja entrever la dimensión cultural otorgada por la niña a esta categoría olfativa (Larrea, 1997). Infiriendo más allá de lo que dice podemos incluso ver en ello una representación de la menstruación, pues, “un olor de esos”, no evoca un olor agradable sino todo lo contrario.

hacia la sexualidad, “experimentada simultáneamente como la excitación más grande y la ansiedad más terrible (Bettelheim, 1994: 208-209).

5. Prácticas corporales del exceso: acerca de los juegos de fumar y los juegos de beber.

Barre Toelken (1968) y Ronald L. Baker (1983) nos brindan abundantes pistas acerca de los escenarios donde se desarrolla un rico folklore estudiantil y, entre todos ellos, pone ciertamente el foco en las hermandades y fraternidades de estudiantes. En la ciudad de Cuenca, más allá de los grupos pseudo jerárquicos de estudiantes que se organizan en las residencias universitarias²¹, los demás, mantendrán un patrón de socialización similar al habitual en los barrios y en los pueblos, es decir, grupos de pandillas de amigos/as que se unen por afinidades, ya sea por la procedencia, la vecindad, el gusto por ciertos estilos musicales, por su pertenencia a unos u otros institutos, o, como en el caso que voy a relatar a continuación, por su afición al consumo de cannabis.

En el barrio de Puerta Valencia, en Cuenca, caminando hacia el casco antiguo, puede verse un callejón en el que se encuentran dos puertas. Una, es la puerta de un corral; la otra, una pequeña puerta pintada de negro, es la puerta de un local a pie de calle –al que denominan “zulo” donde se reúne habitualmente un grupo de amigos. El mobiliario es sencillo: una mesa elaborada con un tablón de madera sobre una caja de fruta, un sofá cama, un sillón, unas 10 sillas y, no falta un equipo de música y una televisión con un par de consolas. Antes de reunirse en el zulo, sus ocupantes –que rondan todos los 18-19 años- compran marihuana – “wea”, “ganja” o “yerba” para liarse alguno de los diferentes porros – el que denominan “L”, el “biturbo”, el “triturbo” o el “bigotes”, cuyas denominaciones hacen referencia al tamaño y número de boquillas que tiene cada uno. Parece establecerse un tipo de ritual por el que, lia el porro el que mejor sabe hacerlo, aunque todos participan. Cuando se reúne un grupo más numeroso (hasta 15 personas) se suele establecer una dinámica de juego para fumar que consiste en hacer juegos de palabras, comenzando un participante por una frase, que tiene que ser contestada con rapidez y destreza por el siguiente y, así, sucesivamente. Tienen cabida rimas, adivinanzas y la introducción de palabras sin sentido que tienen la finalidad de pasar un buen rato, y dificultar la resolución de la rima²². En este juego, el que no responde con arreglo a las normas establecidas por el grupo, no fuma²³.

²¹ A pesar de su rechazo social, las novatadas se siguen realizando en las residencias universitarias bajo la mirada laxa de las autoridades. Cada año se establece la jerarquía entre los veteranos/as y los novatos/as, aceptando éstos últimos el rol subalterno argumentando que es la mejor manera para “integrarse y pertenecer al grupo”.

²² Huizinga en su *Homo ludens* afirma: “Todo lo que es poesía surge en el juego: en el juego sagrado de la adoración, en el juego festivo del cortejar, en el juego agonal de la fanfarronería, el insulto y la burla, en el juego de agudeza y destreza” (2007: 164-165). “La rima, el paralelismo de la frase, el dístico tienen su sentido sólo en las figuras lúdicas atemporales de golpe y contragolpe, elevación y descenso, pregunta y respuesta, enigma y solución” (*Op. cit.*: 181). Este tipo de juegos combina dos elementos de interés para el folklorista antropólogo y el folklorista literario: el juego como ritual y el juego como estímulo para la creatividad.

²³ El orden que establecen, da prioridad al que sabe “liar” el porro, éste es el que lo enciende y lo comienza a fumar, pasándolo ya al resto, bien en dirección izquierda o bien derecha, pero siempre en

¿Quién fuma? El puma
¿Quién lleva la Harley? Bob Marley.
¡Plato!. Pum
¡Platillo!. Pim
¿Gato azul? Doraemon
¿Gato amarillo? Pikachu
¿A trabajo bien hecho? Porrito p'al pecho.
¿Las cosas de palacio? Van despacio.
*¿A quién fuma marihuana? Le crece la p***.*
Bob Esponja. Y Porricio.
¿Quién fuma en el mar? El calamar
¿Quién fuma en el bar? Pablo Escobar
Para el primero que diga huevo. ¡Huevo!. Pues tú fuma luego.
¿Quién lo mata? El más rata/el patata.
Tengo flato. Pues yo lo mato.
¿Dónde rulo? En el zulo²⁴.

Respecto a los “juegos de fumar” y los “juegos de beber” hemos de decir que hay múltiples modalidades, casi puedo intuir que tantas como la propia pluralidad de grupos de jóvenes, más aún cuando la difusión de diferentes modalidades de este tipo de juegos se realiza abiertamente a través de internet. En los “juegos de beber”, se emplean también trabalenguas, juegos de palabras y juegos de destreza o puntería para participar, premiar o sancionar al jugador²⁵. Así, por ejemplo, en el tradicional “juego del duro” que se realiza entre los jóvenes de Landete (Cuenca) desde la edad de 15 años, la destreza consiste en acertar a introducir una moneda de euro (de “duro” de antes) dentro de un pequeño vaso de chupito que se sitúa en el centro de la mesa alrededor de la cual se sientan los participantes. El que acierta, bebe un trago; el que no, pasa el turno.

Otra modalidad consiste en jugar por turnos con dos monedas. Si sale cara y cruz, se bebe; si sale cruz y cruz, el que ha tirado, manda beber a alguna persona en concreto; si sale cara y cara, se cambia o endurece la norma, por ejemplo, hacer que el jugador tire las monedas con las manos a la espalda.

En los “juegos de beber” en los que se emplea como recurso lúdico la habilidad de las palabras, al que se equivoca le hacen beber. Si bien el alcohol les hace desinhibirse y pasarlo bien, al mismo tiempo el grupo está imponiendo un control y una jerarquía que establece que ganan aquellos más hábiles que no pierden tan rápido sus capacidades debido al consumo de alcohol. Pero hay otra

orden. Existe un “castigo” para aquel que se “tala el porro”, es decir, que se fuma medio porro de una calada, dejándole un turno sin fumar en la siguiente ronda.

²⁴ Toda esta información has ido obtenida-bajo mi dirección- mediante diarios de campo y observación participante por Jorge C.; Cuenca, 18 años. (8-10-12 y 16 de abril de 2016). La censura señalada con asteriscos es la que ha establecido el propio informante.

²⁵ Estas características asociadas al juego vienen de muy antiguo, véase Huizinga (2007: 88-89).

circunstancia – no menor- a tener en cuenta. En este tipo de juegos, de orden mayoritariamente masculino (Bourdieu, 2000), las chicas no siempre pueden ganar, por una mera cuestión de tolerancia corporal al alcohol.

Brian Sutton-Smith afirmaba que prácticamente cualquier cosa puede convertirse en agencia para cualquier tipo de juego (2001: 301), planteando una clasificación de lo que él denominó los siete marcos culturales generales del juego: como forma de progreso; como ejercicio de poder, como confianza en el destino; como reclamo de identidad; como forma de frivolidad; como cuestión de la imaginación o, finalmente, como manifestación de la experiencia personal, pero que, tras múltiples análisis académicos sobre el mismo, llegaba a la firme conclusión de su intencional ambigüedad (Sutton-Smith, 2008: 112).

Michel Maffesoli en *La Orgía* (1996) nos plantea una interpretación del papel que tienen en la sociedad estos juegos al describir la necesidad de los individuos de romper con una actividad productiva, racional y lineal, considerada y percibida como limitante, para tornar libremente a placeres improductivos donde se pueda restablecer el vínculo social y los sentimientos colectivos. El juego y el hedonismo permitirán tener acceso al desorden productivo cuya funcionalidad será la de servir de alivio a la violencia acumulada. Los jóvenes, tanto en los barrios como en las escuelas, entendidos estos como ámbitos en donde específicamente se produce una mayor carga de violencia simbólica (Bourdieu, 1999), buscan continuamente estrategias para conservar su vida social, sus vínculos y la matriz (su imaginario colectivo) dentro de esa neo-tribalidad que se consolida como respuesta a la postmodernidad (Maffesoli, 2003). Un ejemplo de ello pueden ser los diferentes juegos que se establecen en sus experiencias cotidianas, como estos “juegos de fumar” y “juegos de beber”, que les sirven para establecer unas reglas y organizarse de modo particular para unirse y dar rienda suelta a lo lúdico, al goce, a la excitación y al hedonismo difuso (Maffesoli, 2001). El juego, como modelo cultural para los jóvenes, les permite rebelarse contra la sociedad del aburrimiento, de una seudo vida programada que deja poco espacio a la aventura o al placer de la libre existencia (*Op. cit.*: 179). El “zulo” representa, no sólo el espacio físico donde se desarrollan ciertos juegos asociados a unas normas, sino que representa el lugar donde se materializa la total abstracción de los jóvenes de la vida exterior y corriente, así como la propia demarcación del grupo como tal (Huizinga, 2007).

Pero quizá haya que buscar otras razones. Martínez-Hernández y Muñoz García afirman que una de las causas de los malestares adolescentes que les derivan en un porcentaje elevado hacia la depresión es la globalización, representada en la eclosión de las nuevas tecnologías, las modificaciones en la estructura familiar, la desterritorialización de los seres humanos, la cultura del consumo, la cultura hedonista del cuerpo asociado a imágenes creadoras de cánones estéticos, etc., que están generando malestar, sufrimiento y exclusión (2010: 148), argumentando que entre los varones, se produce una mayor tendencia a comportamientos adictivos (consumo de alcohol, tabaco y otro tipo de sustancias psicoactivas) “como modelo de expresión de diversos estados de tipo depresivo” (*Op. cit.*: 149) que pueden llegar a la destrucción total de la persona a través de conductas de riesgo, como así vaticina y analiza David Le Breton (2011, 2014, 2016).

6. La oralidad escrita en las tapias: el *graffiti* juvenil

Para terminar este recorrido por la oralidad y el folklore contemporáneo de los jóvenes de la ciudad de Cuenca, quisiera dedicarle unas líneas al graffiti juvenil cuya característica esencial, por lo que he podido observar en mi etnografía, es que se centra –mayoritariamente– en un estilo poético-literario, para el caso de la ciudad de Cuenca y un estilo más popular y libre, para el caso de algunos pueblos de la provincia.

Aún es fácil encontrar en los pueblos de la Mancha conquense, pintadas de gran tamaño realizadas por jóvenes mediante pintura de color añil, asociadas a algún momento del ciclo festivo, como pueden ser las fiestas de quintos o los mayos.

“Mabel

Cuando me separo de ti

Lloro tanto y tan de veras

Que las vecinas de abajo

Se quejan de goteras

6-4-85”²⁶.

Este tipo de pintadas busca no sólo llamar la atención de alguna joven (o algún joven), sino incluso servir de broma pesada hacia alguna mujer soltera del pueblo al que le pintan este tipo de graffiti cerca de su vivienda, como una manera jocosa no sólo de sancionar socialmente su soltería sino de mostrarnos que los jóvenes se mueven a caballo entre la “tradición” más arcaica y la modernidad. La asociación de este tipo de pintadas con dibujos obscenos –mayoritariamente el tosco dibujo de un pene–, o ciertos comentarios de corporalidad desbordante, es lo habitual, como en su día ya manifestaron Dundes y George (1962) al decir que la obscenidad constituía más a menudo la regla que la excepción.

“Sandra (M)

Siempre pienso en ti

Y cada vez + me enamoro

Cuando noto tus manos cerca

Pienso: ¡¡Ay, que me corro!!

Fdo: Skandefish”²⁷.

Respecto a los etnotextos vistos en el contexto de la ciudad, Figueroa Saavedra denomina a este estilo de graffiti, *lirismo callejero*, *graffiti de leyenda* o *leyenda ingeniosa* que implica la expresión libre de un texto que tiene como finalidad bien incitar a la reflexión, bien estimular la conciencia individual o colectiva (2016). Con ello no quiero decir que no existan otro tipo de manifestaciones gráficas callejeras como pueden ser las pinturas murales, los *tags*²⁸ o las pintadas de índole política, sino que los he elegido específicamente por constituir un medio de expresión adicional y transgresor que nos brinda

²⁶ Recogida por Alejandro Monasor en Villagarcía del Llano (Cuenca), 15 de febrero de 2019.

²⁷ Recogida en El Provencio (Cuenca), 27 de agosto de 2009.

²⁸ Firma con la que un grafitero/a se identifica y marca territorio. Es uno de los tipos de graffiti peor valorado por la ciudadanía y autoridades debido a su proliferación masiva.

información clave sobre su mundo de representaciones sociales. Para Cachorro (2012) los jóvenes ofrecen canales de comunicación política alternativos, como pueden ser el grafiti o la música como una respuesta a la actitud sumisa, obediente y de domesticación de lo corporal, que desde las instituciones educativas se les exige.

Este tipo de grafiti juvenil tiene un carácter performativo, que busca la mirada cómplice del viandante para darle vida y hacerle reflexionar:

*“La mejor parte de tu vida
Serán aquellos momentos
Que pasas riendo con alguien
Que te importa”²⁹.*

Se apunta también para este género un carácter terapéutico (Figueroa Saavedra, 2016:87) que predispone al viandante a pensar en el espacio público como un lugar no hostil y que le permite expresar la alegría de vivir. Frente a la idea que apuntábamos en el epígrafe anterior sobre los habituales malestares adolescentes, que suelen derivar hacia problemas de salud mental de distinta índole y gravedad, el lirismo callejero parece servir de inmejorable válvula de escape de las emociones contenidas y muestra, desde su más íntima vulnerabilidad³⁰, un deseo por dar un giro radical a una sociedad percibida como gris, o como suelen decir los jóvenes en los últimos tiempos, una sociedad “en blanco y negro”.

*“Donde fuiste tan feliz
Siempre regresarás #8”³¹.*

Existe otro tipo de pintadas similares cuyos contenidos están centrados en la temática amorosa y concuerdan en estilo y forma con las famosas pintadas del movimiento *Acción Poética*, surgido en México en el año 1996 de la mano del poeta Armando Alanís Pulido³². El estilo obliga a que el texto se escriba en color negro sobre una superficie blanca, para que tenga la impresión de escritura tipográfica de libro.

*“A VECES
TE QUIERO
SIEMPRE”³³.*

En el caso de este etnotexto que presentamos, la palabra “siempre” ha sido tachada con una línea de color rojo, en lo que parece un signo de que los tiempos del concepto de amor romántico (Esteban Galarza, 2008) están de capa caída y va calando en la gente joven la idea de un amor más efímero y no necesariamente asociado a la perdurabilidad socioculturalmente prescrita. Una especie de lucha contra esa idea de amor hegemónico me ha parecido ver en otra pintada de grandes dimensiones situada justo en la cara antagónica de la pared donde estaba situada la anterior. En este caso el texto dice:

“Algún día soñaremos en la misma almohada.

²⁹ Recogido en Cuenca, 10 de febrero de 2019. Barrio de La Paz.

³⁰ Las pintadas que he recogido son todas anónimas.

³¹ Recogido en Cuenca, 16 de julio de 2018. Barrio de Villa Román.

³² Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_Acci%C3%B3n_Po%C3%A9tica

³³ Recogido en Cuenca, enfrente del IES Pedro Mercedes, 11 de septiembre de 2017.

P.D. Te Amo ³⁴.

La pintada, que está realizada con letras mayúsculas, fue tachada letra a letra hasta hacer de ella algo ininteligible y ha sido casi invisibilizada mediante la sobreescritura de algunos *tags*. Todo esto nos está hablando de unos diálogos callejeros, una cultura popular viva que se expresa, disiente o replantea lo que en las calles se escribe y lo que los jóvenes piensan.

7. Conclusiones

Creemos haber demostrado en el transcurso de estas páginas, tanto la riqueza como el valor y la dificultad en la recopilación de este vasto patrimonio inmaterial relacionado con las culturas juveniles actuales. Desde unos primeros métodos que se centraban en las reminiscencias de los adultos de sus tiempos infanto-juveniles, hemos pasado a considerar sujetos de la propia acción etnográfica a los jóvenes, participando ellos mismos en la labor de recogida y testimonio de las diferentes manifestaciones de folklore adolescente y, no siendo suficiente con ello, combinando diversas técnicas de recogida de información en la que la etnografía callejera no tiene un papel menor.

Los distintos tipos del género folklórico aquí analizados: leyenda, relato corto, juegos y grafitis son instrumentos útiles que preparan y predisponen a los jóvenes para enfrentarse a un principio de realidad.

Las leyendas que se transmiten los jóvenes por diferentes cauces, nos hablan de la construcción sociocultural del miedo, un miedo que no es nuevo, sino que ha estado acompañando al hombre a lo largo de toda su singladura como especie, pues, como afirma Taussig (1995), el miedo no es sólo un estado fisiológico sino también social. Así, la leyenda nos informa a quién y qué se debe temer y, mayoritariamente hemos visto que siempre se teme a “los otros” y las chicas jóvenes deben temer –además– todos aquellos elementos asociados a la peor cara del mundo patriarcal: la violencia física y sexual, la restricción de su libertad de movimiento, el hipercontrol o el control social más extremo. La narración viral de las leyendas a través del canal -boca a oído- y de las redes sociales, sólo magnifica el estado de alerta constante frente al hipotético miedo y, contrariamente a lo que podría suponerse, se presenta una mayor riqueza en su transmisión oral que en la virtual, puesto que, en este último medio, al tratarse de mensajes de “copia y pega”, no se producen tantas variantes ni se introducen tantos nuevos elementos como pareciera, pero si se enfatizan en cambio las representaciones de la realidad. Unos y otros relatos legendarios permiten a los jóvenes prepararse y afrontar este mundo aterrador, para esto se les prepara e inicia desde pequeños.

Así, en este mundo competitivo, amenazante, incierto e hipercontrolado, los jóvenes buscan espacios donde poder desarrollar sus propias reglas y evadirse de los marcos culturales en donde les han situado. Escapan temporalmente de la familia, de la escuela, de los institutos o de las universidades expresándose pública y colectivamente mediante juegos, grafitis, canciones y poemas que compartirán con sus grupos de pares. Porque, según me comunicó uno de mis informantes, - “la familia te viene dada, a los amigos los eliges tú”-. La búsqueda del vínculo

³⁴ Recogido en Cuenca, enfrente del IES Pedro Mercedes, 11 de septiembre de 2017.

social es clave en estas etapas de la vida así como todo el rico folklore asociado a ellas.

8. Referencias bibliográficas

- Abad González, Luisa y Daniel García Saiz. (2008): "De los compraniños a la sonrisa del payaso: el papel de las leyendas urbanas en la perpetuación de miedos locales y globalizados". *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Editorial Calambur. Madrid. Pp.: 297- 318.
- Abrahams, Roger D. (1983): "Interpreting folklore ethnographically and sociologically". *Handbook of American Folklore*. Richard Dorson (Ed). Indiana University Press. Bloomington. Pp.: 345-350.
- Baker, Ronald L. (1983): "The folklore of students". *Handbook of American Folklore*. Richard Dorson (Ed). Indiana University Press. Bloomington. Pp.: 106-114.
- Bettelheim, Bruno. (1994):
- Bronner, Simon J. (2017): *Folklore. The basics*. Routledge. London.
- Bronner, Simon J. (2011): "Virtual tradition: On the internet as a Folk system". *Explaining traditions. Folk behavior in modern culture*. The University Press of Kentucky. Lexington. P.p.: 398-450.
- Bronner, Simon J. (2012): *Campus traditions. Folklore to the Old time College to the modern Mega-University*. The University Press of Mississippi.
- Brunvand, Jan Harold. (2002) *Encyclopedia of urban legends*. Norton. New York-London.
- Brunvand, Jan Harold. (2005): *Tened miedo...mucho miedo. El libro de las leyendas urbanas de terror*. Alba Editorial. Barcelona.
- Cachorro, Gabriel. (2012): "Cuerpos jóvenes: política, oralidad y escritura". *Revista Argentina de Estudios de Juventud*. Nº 06. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/41463> [Consultado en 5/10/2017]
- De Prada Samper, José Manuel. (2010): "Narración, memoria y oralidad". *La memoria de los cuentos: los últimos narradores orales*. Antonio Rodríguez Almodóvar (Ed). S.A. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Madrid. Pp. 135-144.
- Díaz Viana, Luis. (2017): *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Editorial Amarante. Salamanca.
- (2016): "Etnología, etnografía, folklore y folklorismos en Castilla y León respecto a Europa". *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*. Luis Díaz Viana y Dámaso J. Vicente Blanco (Eds.). CSIC, Madrid. Pp.:27-34
 - (2008a): "La fuerza de lo imaginado o el temor présago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales". *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Editorial Calambur. Madrid. Pp.: 243-258.
 - (2008b): *Leyendas populares de España. Históricas, maravillosas y contemporáneas. De los antiguos mitos a los rumores por internet*. La Esfera de los Libros, Madrid.
 - (2008c): "La memoria adolescente: oralidad y textualidad en la transmisión del folclore contemporáneo". *La palabra y la memoria (estudios sobre Literatura Popular Infantil)*. Pedro C. Cerrillo y César Sánchez Ortiz (Coords.). Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca. Pp.: 9-24.
 - (2004): "La mascota engañosa. Miedos de ida y vuelta en la era de la globalización". *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Carmen Ortiz García (ed). Anthropos Editorial. Pp.: 299-308
 - (2003): *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. CSIC, Madrid.
- Dundes, Alan and Robert A. Georges. (1962): "Some minor genres of obscene folklore". *The Journal of American Folklore* .Vol. 75, No. 297, Symposium on Obscenity in Folklore. (Jul. - Sep., 1962), pp. 221-226.
- Esteban Galarza, Mari Luz. (2008): "El amor romántico dentro y fuera de occidente. Determinismos, paradojos y visiones alternativas". *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Liliana Suárez Navaz, Emma Martín Díaz y Rosalva Aida Hernández Castillo (Coords.). Congreso de Antropología. San Sebastián. Pp.: 157-172.

- Feixa, Carles. (1999): *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Editorial Ariel. Barcelona.
- Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa. (2008). “Los mil y un registros del humano miedo”. *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Editorial Calambur. Madrid. Pp.: 9-14.
- Fine, Gary Alan. (1999): “Methodological problems of collecting folklore from childrens”. *Children’s folklore. A source book*. Brian Sutton-Smith, Jay Mechling, Thomas W. Johnson y Felicia R. Mc Mahon (Eds.). Utah State University Press. Logan. Pp.: 121-140.
- Finnegan, Ruth. (1977): *Oral poetry. Its nature, significance and social context*. Cambridge University Press. London.
- Finnegan, Ruth. (2014): *Literacy and orality. Studies in the technology of communication*. Callender Press. UK.
- Garrosa Gude, José Luis. (2016): “Literatura de transmisión oral y enseñanza secundaria: cuentos y romances tradicionales en el I. E. S. La Laguna, (Parla)”. *Culturas Populares. Revista Electrónica 1* (enero-abril 2006), 11 pp. Disponible en: https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/19003/literatura_garrosa_Culturas_2006_N1.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado 9/02/19]
- Gutiérrez Estévez, Manuel. (2016): “Consideraciones etnográficas sobre el patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”. *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*. Luis Díaz Viana y Dámaso J. Vicente Blanco (Eds.). CSIC, Madrid. Pp.:15-26.
- Huizinga, Johan. (2007): *Homo ludens*. Alianza Editorial. Madrid.
- Le Breton, David. (2011): *Conductas de riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos del vivir*. Topia Editorial. Buenos Aires.
- (2014): *Adolescence et conduites à risqué*. Éditions Fabert. Bruxelles.
 - (2016): “Formas de desaparición de sí en la adolescencia”. *Desaparecer de sí*. Siruela (E-Book). P.p.: 74-128.
- Lord, Albert. (1960): *The singer of tales*. Cambridge University Press. MA.
- Maffesoli, Michel. (1996): *De la orgía. Una aproximación sociológica*. Ariel. Barcelona.
- (2001): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós. Buenos Aires.
 - (2003): “El imaginario social”. *Anthropos*. Nº. 198: 149-153.
- Margulis, Mario y Marcelo Urresti. (2008): “La juventud es más que una palabra”. *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Mario Margulis (Ed.). Ed. Biblos. Buenos Aires. Pp.: 13-30.
- Martínez-Hernández, Ángel y Araceli Muñoz García. (2010): “Un infinito que no acaba. Modelos explicativos sobre la depresión y el malestar emocional entre los adolescentes barceloneses (España). Primera parte”. *Salud Mental*, nº 33. P.p.: 145-152.
- Martínez-Hernández, Ángel y Araceli Muñoz García. (2010): “Un infinito que no acaba. Modelos explicativos sobre la depresión y el malestar emocional entre los adolescentes barceloneses (España). Segunda parte”. *Salud Mental*, nº 33. P.p.: 229-236.
- Opie, Iona and Peter Opie. (2001) [1959]: *The lore and language of schoolchildren*. New York review Books.
- Ortí, Antonio y Josep Sempere. (2006): *«Benvibgut al Club de la Sida» i altres rumors d’actualitat*. Generalitat de Catalunya. Barcelona.
- Pedrosa, José Manuel. (2004): *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*. Páginas de Espuma. Madrid.
- Pedrosa, José Manuel y Sebastián Moratalla (Eds) (2002): *La ciudad oral. Literatura tradicional urbana del sur de Madrid. Teoría, Métodos, Textos*. Estudio de José Manuel Pedrosa y coordinación de Sebastián Moratalla. Comunidad de Madrid. Madrid.
- Mc Dowell, John H. (1983): “Children’s folklore”. *Handbook of American Folklore*. Richard Dorson (Ed). Indiana University Press. Bloomington. Pp. 314-322.
- Sutton-Smith, Brian. (2001): *The ambiguity of Play*. Harvard University Press. Cambridge.
- (2008): “Play theory. A personal journey and new thoughts”. *American Journal of Play*. Vol 1, nº 1. Pp. 80-123.

Luisa Abad González: “Oralidad contemporánea y patrimonio cultural inmaterial: cómo registrar, catalogar y estudiar las expresiones populares de los jóvenes europeos de ahora”

- Taussig, M. (1995): *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- Toelken, Barre J. (1968): “The folklore of academe”. *The study of American Folklore*. Harold Brunvand (Ed.). W.W. Norton Company. New York. Pp.: 317-37.
- Tucker, Elizabeth. (2008): *Children’s Folklore. A Handbook*. Greenwood. Wesport.
- Tucker, Elizabeth. (1999): “Tales and legends”. *Children’s folklore. A source book*. Brian Sutton-Smith, Jay Mechling, Thomas W. Johnson y Felicia R. Mc Mahon (Eds.). Utah State University Press. Logan. Pp.: 193-212.
- Warner, Marina. (2001): *Introduction. The lore and language of schoolchildren*. New York review Books. Pp.: v-xvi
- Wilkins, Amy C., Sarah A. Miller. (2017): “Secure girls: class, sexuality and self esteem”. *Sexualities*. Vol. 20:7. Pp.: 815-834.
- Zumwalt, Rosemary Lévy. (1988): *American folklore scholarship. A dialogue of dissent*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
- Zumwalt, Rosemary Lévy. (1999): “The complexity of children’s folklore”. *Children’s folklore. A source book*. Brian Sutton-Smith, Jay Mechling, Thomas W. Johnson y Felicia R. Mc Mahon (Eds.). Utah State University Press. Logan. Pp.:23-48.
- Zumthor, Paul. (1991): *Introducción a la poesía oral*. Taurus. Madrid.